

الوحدة والوجود في العرفان الأكبري "ابن عربي"

أحمد كازي
باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

1- الأفق الفكري للمدرسة الأكبرية:

أول ما يثير انتباه المهتم بالدراسات الأكبرية هو: ما المقصود بـ "العرفان الأكبري"؟ أيتعلق الأمر بمذهب، أم بمدرسة ذات نظام وطقوس خاصّة، أم بأطروحات ومواقف؟

ما ينبغي تأكيده أنّ الشيخ الأكبر لم يؤسس مدرسة، ولا مذهباً محدّداً، فإذا كانت أفكار المذاهب أكثر ميلاً إلى الإنغلاق، والإثبات والتأكيد، فإنّ فكر ابن عربي يحمل قوة على الانفتاح والتجدّد. وما يؤكّد هذا التوجه مجموعة من العناصر:

1- لا نسقية فكر ابن عربي.

2- تعدد الشروح والتأويلات لمؤلفاته، لاسيما (فصوص الحكم)، واستمرّت إلى يومنا هذا.

3- تنوع الشروح وتعدّدها دليل على أنّ فكر هذا الرجل في حاجة إلى "استيعاب مستمر" لمضامينه ومكوناته.

4- التصنيف المذهبي اختزال لهذا الفكر، إمّا في توجه باطني وإمّا ظاهري، وتحويل له إلى موضوع نزاع ما بين المؤيدين والمعارضين، في الوقت الذي يبدو فيه هذا الفكر في ما فوق وضعيات الضبط والانضباط.

والنتيجة الأولى من هذا أنّ شساعة مؤلفات ابن عربي جعلت من فكره عبارة عن مجموعة من الفضاءات المتعدّدة المواقع، والمختلفة المناسبات¹، وما يجمع بينها هو مسارات التجربة الشخصية والذاتية، التي يمكن تصنيفها بأنها "قرآنية" و"فرقانية": إنّها أفق يتّجه نحو إرساء دروب للنظر والمعرفة، يتجاور فيها كلّ من العقل والخيال، ويتنازعان في الوقت ذاته، ويلتقي فيها كلّ من المعقول والمحسوس، ويتضاربان. إلا أنّ المضامين العملية لهذه التجربة تبقى ثابتة؛ لأنّ مسارها خاضع لثلاثة أزمنة، حدّدها حكيم مرسية في: الإلقاء، اللقاء، الكتابة (التدوين).

¹ يرى وليم شيتيك أنّ شساعة هذا الفكر، وتنوّع موضوعاته، أو لا نسقيته، شكّلت عاملاً أساسياً لدى المستشرقين الأوائل، في إقصائه، والاهتمام به.

Chettick (W.C), imaginal Worlds, Ibn Arabi and the problème of religions diversity New York. 1994.

إنّ ما نبّه إليه ابن عربي، في حياته، وهو استشرافه، أن فكره سيغطي جهات الشرق والغرب، وسيعرف انتشاراً ومسارات متعدّدة. وما العودة القويّة، اليوم، إلى هذا الرجل إلا استمراراً لفعل "الاستيعاب". وهي عودة لا يمكنها تجاهل "لحظة الاستيعاب الأولى" المؤسّسة مع الشّراح، منذ القرن السابع الهجري، والتي يحتل فيها القانوني (صدر الدين) المرجع المذهبي والسلطة العلمية المؤسسة للروح الأكبرية.

ويشكّل القانوني أقوى لحظات الاستيعاب بمشروعه التربوي التعليمي، وذلك بتأسيس مدرسة خاصة بالعرفان الأكبري في قونية؛ لأنّ فكراً من هذا النوع في حاجة إلى رفع قلق عبارته، وفك طلسماته، وأسراره، حتى يتحوّل إلى معانٍ قابلة للتفهم. ومما ضاعف الاهتمام بهذه المدرسة نجد المناخ العلمي لقونية (عاصمة السلاجقة)، التي أصبحت مركزاً لالتقاء العلماء بعد غزو المغول بلاد فارس. وتعدّ هذه اللقاءات من أهمّ القنوات، التي امتدّ من خلالها فكر الشيخ الأكبر إلى إيران.

إلا أنّ هناك ناشرين آخرين للفكر الأكبري - كما يرى عمر بن عيسى - غير مرتبطين بالقانوني، لأنّ ابن عربي كان له مريدون إيرانيون من مناطق أخرى، نشروا فكره، وأدخلوا نسخاً من أعماله إلى الأراضي الإيرانية. بالإضافة إلى أنّ هناك تياراً آخر أسهم في نشر هذا الفكر المتمثّل في أعضاء "الطائفة السهروردية"، الذين انتموا إلى الأطروحات الأكبرية، ومنهم أوحّد الدين الكرمانلي، الذي صاحب ابن عربي، وشكّل المرشد الثاني للقانوني، فتابع استكمال تربيته بإذن من الشيخ الأكبر. فإذا كانت إيران أكثر ارتباطاً بفكر السهروردي، وابن سينا، فهل سهّل هذا المناخ دخول فكر ابن عربي إلى هذا البلد، أم الأمر يتعلّق بموقف مذهبي - (الولاية)؟

إنّ استراتيجية الفكر الأكبري، لم تكن مطالبها ومقاصدها محدودة الانتشار، وموجّهة نحو اتجاه محدّد؛ بل ذات أفق شرقي وغربي، وهي لا شرقية، ولا غربية. وما تبنّي الفكر الإيراني للشيخ الأكبر إلا إعطاء مشروعية معرفية ومذهبية للباطن، وللقراءة العرفانية للدين. فلم يكن قصد المدرسة الأكبرية نشر فكر ابن أفلاطون (ابن عربي) في إيران؛ بل الفكر الفارسي، هو الذي عمل على احتواء ومحاصرة هذا الفكر. وما يؤكّد هذا أنّ القانوني كان يدعو مريديه إلى الانتشار في أماكن مختلفة من العالم، استكمالاً وتجسيداً لنبؤة شيخه. فإذا كان القانوني قد اهتمّ بآليات التفهيم، والقراءة، والتأويل، والكتابة، فإنّ الغرض، من وراء ذلك، هو تأسيس لحظة الاستيعاب الأولى، التي شكّلت مرجعية بدئية للشّراح اللاحقين، وسلطة معرفية ومذهبية، باعتباره (القانوني) الفرع الأقوى من الشجرة الأكبرية، ببنائه أهمّ مفهوم مقرب لفكر شيخه، وهو القول بـ "وحدة

الوجود"، أطروحةً أساسية، تبلورت لديه لأول مرة في كتابه (مفتاح الغيب). بالإضافة إلى هذا، هناك ثلاثة مريدين أسسوا المناخ الملائم، لفهم وإيصال الخطاب الأكبر، وهم²:

1- فخر الدين العراقي (ت 688 هـ / 1289م).

2- سعد الدين الفرغاني (ت 700 هـ / 1300م).

3- مؤيد الدين جندي (ت 700 هـ / 1300م).

إنَّ المشروع الأكبري الموجّه والمؤسَّس على "وحدة الوجود"، والمستمر مع الأتباع، هو أفق منهجي نظري للتحكم في العقل بضبطه، ورسم حدوده، باعتباره أداةً لتدبير المدينة، وخاصّاً بشؤونها، من أجل الانتقال إلى ماورائه، لتدبير الذات والوجود، بحثاً عن معاني الأشياء، وحقايقها الوجودية. فما غرض الشيخ الأكبر من الإذن بتعليم تفسير وشرح هذا الخطاب من طرف مريده المقرَّب صدر الدين القونوي؟ هل الرغبة من وراء ذلك حصرُ هذا الفكر في ما هو مدرسي- تعليمي، أم تخطّي ذلك، إلى ما هو مبدع وخلاق؟ وهل الأمر يتعلّق باستكمال قوة الجلاء والاستجلاء لمشروع الولاية، كثابت من ثوابت الشجرة الأكبرية؟ فإذا كان ابن عربي، يعدّ نفسه ختماً للولاية، فهل الولاية الممكنة بعده ستتميّز بنعت خاصّة، أو علامة محدّدة؟

فالكمال الممكن في مشروع الولاية عملي؛ لأنّ أهم نعت وجودي خاص بصاحبها هو أن يتحوّل إلى علامة حقانيّة، أو إلى "ترجمان خلاق". وقد يكون ابن عربي صاحب هذا التحقّق- النعت أثناء معرّاجه الروحي، الذي تبين له، منه، أنّ هناك ثلاثة دروب³ لعلم الترجمة.

1- السماع - الإنصات.

2- التلقي.

3- الاستجابة.

والنتيجة من هذا أنّ طريق الولاية علم بالحكمة السارية في الكلّ، وبحقانيّتها المحجوبة، ونورها القابل للظهور والاستحضار- التشخيص. فإذا كان ابن عربي، في معرّاجه، قد تعلّم كيفية الكلام والمشاهدة، ومن ثمّ الجمع بينهما، فإنّ هذا ما بلور لديه منهجاً للحياة، والتفكير، والعمل، أو كيفية تتبّع الأفعال الخالقة، المحدّدة في

² Addas (C) Ibn Arabi ou la quête du soufre rouge, Gallimard. 1989. P 276.

³ ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسرى، أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، بيروت، ط1، 1988

الإلقاء، واللقاء، والكتابة. إلا أن ثابت هذه التوجهات هو في كيفية تحقيق فعل الترجمة؛ لأن الغاية من هذا المشروع العرفاني بناء مسارين علميين:

الأول: معرفة بمواقع خطاب الحق للخلق.

الثاني: معرفة بمواقع الحق في الوجود.

يقول الشيخ الأكبر عن وظيفة ومكانة هذا "الترجمان الخلاق": "وقد يكون الرسول والصورة معاً، وذلك في الكتابة نفسها، فالكتاب رسول، وهو عين الحجاب على المتكلم، فيفهمك ما جاء به، ولكن لا يكون ذلك إذا كتبت ما علم، وإنما يكون ذلك إذا كتبت عن حديث يخاطبه به تلك الحروف التي يسطرها، ومتى لم يكن كذلك، فما هو كلام هذا هو الضابط. فاللقاء للرسول، والإلقاء للخبر الإلهي، بارتفاع الوسائط من كونه كلمه لا غير، والكتابة رقوم مسطرة، حيث كانت لم تسطر إلا عن حديث ممن سطرها لا عن علم. فهذا كله من الخطاب الإلهي لصاحب هذا المقام. وأما علم الترجمة عن الله، فذلك لكل من كلمه الله في الإلقاء والوحي، فيكون المترجم خلاقاً لصور الحروف اللفظية أو المرقومة، التي يوجد لها، ويكون روح تلك الصورة كلام الله لا غير، فإن تُرجم عن علم، فما هو مُترجم" ⁴.

إنَّ المطلب العرفاني "للشيخ الأكبر" رصد الأبواب المفتوحة (دروب) على الغيب؛ بل مفتاحه، وصاحب هذه الإمكانية هو ما يسميه "الترجمان الخلاق"، فإذا كان ابن عربي صاحب كتابة وجودية، ومسطراً للكتاب المفتوح، فإن الترجمة الممكنة هي قوة على تلقي الكلام وإيصاله، بإعطائه معنى، ووضعها في صور؛ لأنَّ مشروع التجليات هو تمثُّل للحقائق بصورها، والصوّر بأرواحها، وروح المعنى هو مضمون الإلقاء (الوحي القلبي). ووظيفة العارف هي البحث عن المعاني الخاصة بهذا الإلقاء، لوضعها في صور، وتقريبها إلى الأذهان، عبر اللقاء والكتابة. ولذلك، درجة الخلق عرفانياً هي ببناء معانٍ للحروف، وتفكيك للكلمات، ومضامينها السريّة (الرمزية)؛ لأنَّ العلم الخاصّ بالأولياء هو علم بالحروف، كأشرف علم وأعلاه. وهو علم يستعيد فعل التسطير والتنضيد، ومن ثمّ مضاهاة الخلق الإلهي، وتسطير ابن عربي وتنضيده كتاب الوجود، على منهج الجمع والتفصيل، وتحقيق مقام "الترجمان الحقاني"، وهذا هو الإرث الممكن بعدياً، فهل الفضاءات الفكرية الأكبرية (الشروح) هي ترجمة من الدرجة الثانية؟ وهل الوارثون هم المترجمون لهذا التدوين؟

⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد 3، ص 332

إن الروح الأكبرية هي تعليم وتعلم للإرث والتوارث عبر العلم، و"الترجمة الخلاقة". فإذا كانت الترجمة طريقاً للولاية، ومشروطة بالإلقاء، واللقاء، والكتابة، فإن هذه الإحداثيات الأخيرة هي ميزانها الروحي، وقانونها المتحرر من المذهبية الضيقة، والنسب الأحادي؛ إنه ميزان الحقانية الوجودية، التي مركزها الاسم (الأسماء الإلهية)؛ لأن الغرض هو بناء نسب روحي لا طيني، وتوسيع للشجرة الأكبرية خارج النسب العرقي والاجتماعي، بكونيتها، وجمعها بين مدارات الطرق الصوفية الخاصة بالوارثين، إنها شجرة ذات جذور لا شرقية ولا غربية؛ بل سماوية.

2- المرتبة تعيناً وجودياً:

إن أفق الشيخ الأكبر هو الإحاطة بالوجه المزدوج للحقيقة؛ الأول: معرفي، ومحدد في "مواقع خطاب الحق للخلق"، والثاني: وجودي، وهو المعرفة بـ "مواقع الحق في الوجود". والخفي، في هذه المواقع مرتبة الإنسان أساساً لكل معرفة ممكنة، ولكل إبداع وخلق. إلا أن هذه المرتبة تتطلب وعياً بوضعية التعينات الوجودية الخاصة بكل مرتبة من المراتب. وملامسة هذه التعينات - التحديدات هي بالمقابلة بين الوحدة الحقيقية والكثرة النسبية؛ لأن مراتب الوجود ممتدة في الوحدة والكثرة، وما بينهما. أما الاختلاف بين المراتب، فهو بين أنواع الاستعدادات، وحجم/ مقدار الظهور والاستحضار. والأساس الميتافيزيقي لهذا، عند ابن عربي، فكرة "الأعيان الثابتة"، أو مجموع الممكنات الموجودة في "العلم الإلهي"؛ ماهيات، فهي موجودة بالنسبة إلى الله (موجدتها)، ومعدومة بالنسبة إلى العالم. إلا أن موجوديتها رهينة بإشكالية الظهور (الاستعداد). وما نتج عن هذا استبدال فكرة العلية بفكرة التجليات رسداً للتعينات الوجودية، من حيث غيبها العلمي، وظهورها الشهادي. ولذلك، القضايا الميتافيزيقية - كما ترى كلود عداس (Claude Addas)⁵ - مؤطرة في ثلاثة مستويات: وحدة الوجود، والعين الثابتة، والإنسان الكامل. وقد تم استنتاج هذه القضايا اعتماداً على (فصوص الحكم). إلا أن الغرض، من ذلك، هو الصياغة النسقية للفكر الحاتمي، من خلال وحدة الوجود. ومن بين الشراح المؤسسين لهذه الروح الأكبرية: القونوي، جندي، القاشاني، قيصري، جامي، نابولسي، الأمير عبد القادر الجزائري.

يتبلور الموقف الميتافيزيقي للشيخ الأكبر انطلاقاً من إشكالية الحضور والاستحضار (فعل التشخيص)، حيث بُعدي الخفاء والتجلي، والغياب والحضور. فالحديث القدسي حول الكنزية: "كنت كنزاً مخفياً فأُحببت أن أعرف نفسي فخلقت الخلق".

⁵ Addas (C) Ibn Arabi ou la quête du soufre rouge, P 28.29.327

هذا الحديث المعتمد في السياق الأكبري يتّجه نحو الجمع بين مستويين؛ الأول: ممثّل في لحظة الخفاء واللامعرفة، والثاني: في المعرفة والظهور. والجدل الموجّه لهذا هو فعل التحوّل من اللامعرفة إلى المعرفة، ومن العتمية إلى الظهور، وهذا التأسيس الميتافيزيقي ملتصق بأفق منهجي خاصّ بفعل الظهور والتمظهر، أو "استراتيجية المظهرية"، فمن حيث خفاؤها الوجودي هي "فيض أقّس"، كظهور المفصّل مجملًا، ومن حيث جلاؤها واستجلاؤها هي "فيض مقدّس"، كظهور المجمل مفصّلًا. والغرض من وراء هذا هو الإحاطة بالشؤون الإلهية، ككمالات للحق، ومن ثمّ خزائنه، أو خفاؤه المكنز عندنا. وهذا معنى "العين الثابتة" الملتصقة باسم من الأسماء؛ لأنّ كلّ موجود لا يعرف من هذا الاسم إلا معنى الربّ (المصلح).

إنّ التمثيل المزدوج للأعيان الثابتة بين خفائها العلمي، وظهورها العيني، وبين فاعليتها واستعدادها، هو بناء للوجود الإنساني المجبر، كوجود في علم الله من جهة، وللحرية والاختيار من حيث استعداد الإنسان لتقبل هذه الأفعال، من جهة أخرى.

إلا أنّ هذا الإشكال التولوجي يبقى، جزئيًا، أمام الاستعمال الميتافيزيقي لإشكالية الوجود، من حيث رابطة الأعيان الثابتة بوجودها (موجوديتها)؛ لأنّ الحقائق تتحوّل إلى وجوه خاصة بمراتب الظهور القابلة للحد في مرتبتي القرآن والفرقان (الإجمال والتفصيل). والمرتبة الوجودية المطلوبة والمبحوث عنها هي الجامعة بين الاثنين: إنها قرآن حال، أو كتابة وجودية. ولذلك، إشكالية "البين" هي بناء أطروحة أساسية، وهي رابطة المرتبة بصاحبها؛ لأنّ الأمر يتعلّق بفعل الحضور والاستحضار للحقيقة في مرتبة، وللمعنى في صورة. والحديث عن صاحب المرتبة، هو ما يجعل من التعيّن الوجودي، "تعينات للمتعيين"، أو لغير القابل لتعيين واحد وأحادي. ومسألة التعينات في بنائها لفكرة الظهور هي ما بلوره "جامي" عبد الرحمن بن أحمد، في كتابه (نقد النصوص في شرح نقش الفصوص)⁶. وفي السياق نفسه، يذهب الأمير عبد القادر الجزائري. وما ينبغي تأكّيده أنّ هذه التأويلات هي وجهات نظر لتوسيع ميتافيزيقا "الأعيان الثابتة"، إلا أنّ هذه الأخيرة لا يمكنها أن تقدّم حلولاً لإشكالات كلّ من الوحدة والكثرة، أو "كثرة الوحدة، ووحدة الكثرة"؛ بل أساس ذلك هو مراتب الوجود، بحقائقها العلوية والسفلية، وروابطها البينية.

يقول الأمير عبد القادر الجزائري: "فليس الوجود إلا لصاحب المرتبة، والتمييز بين المرتبة وصاحبها ظاهرٌ حاصلٌ حقيقةً وعلمًا، فليس في الخارج صورة للمرتبة زائدة على صورة صاحبها، لكن أثرها مشهود ممن ظهر بها، ما دام له الحكم بها، وهي قائمة به، ومتى انتهى حكمها بقي صاحبها بعد كسائر الناس لا يظهر

⁶ يؤكّد جامي عبد الرحمن بن أحمد تجربة السلب في بناء فكرة الوجود، من خلال فكرة التعينات الخاصة بالمراتب، والحقّ هو ذلك (المتعين غير المتعين). نقد النصوص في شرح نفس الفصوص، تصحيح وتعليق وليام شيتيك، طهران، 1977.

عنه؛ إذ الأثر نسبة بين مؤثر ومؤثر فيه، ق لنسبة بنفسها، فتحققها بغيرها، ولا يصح أن يكون ذلك الغير هو الوجود؛ لأنّ الوجود لا يظهر عنه ما لا وجود له، ولا يظهر عنه عينه من كل وجه؛ لأنّه يصير الوجود وجودين اثنين، وأمر الخلق والإيجاد محصور بين الوجود الذات والمرتبة؛ أي مرتبة الوجود الذات، وهي الألوهية، فإنّها الجامعة لجميع مراتب التأثير، وهي الأسماء، وحيث لم يصحّ نسبة التأثير إلى الذات الوجود، تعيّن نسبه إلى المرتبة وهي الألوهية⁷.

إنّ الوجود الفعلي لصاحب المرتبة، إلا أنّ هناك تمييزاً بين المرتبة وصاحبها؛ لأنّ العلاقة بينهما، هي بحجم الظهور والتمظهر. فما يظهر هو صورة صاحب المرتبة، لا المرتبة، وهذه الأخيرة تبقى خفية. أمّا صاحبها فداًلّ على وجودها، وأنّ الحكم للمرتبة، ولهذا، فالإيجاد هو بين وجود الذات والمرتبة؛ وهذا معنى الأزلية المستنتجة من الأعيان الثابتة. فصاحب المرتبة، في هذا السياق الوجودي، هو "الألوهية"، ويتحدّد هذا في السياق الأكبر في علاقة "السلطة" بـ "السلطنة". فهذه الأخيرة هي المرتبة الخفية والحاكمة. وأمّا اضمحلالها (المرتبة) بالنسبة إلى صاحبها، فهو نهاية لصورته الحاكمة (السلطة)، ما يؤكّد أنّ المؤثر الفعلي، هو المرتبة، ووجودياً هو "الألوهية"، أو مرتبة "التعين الوجودي" الجمعي (اجتماع الأسماء).

وبهذا الاجتماع يكون شهود الذات لذاتها، والمعبر عنه بـ "الشهود العلمي"، وخاصيته أنّه ظهور لـ "المفصل مجملاً". ويعبر عن هذا الفنري محمد بن حمزة في (شرحه لمفتاح الغيب للقونوي)⁸، قائلاً: "ثمّ لما كان ظهور ذاته لذاته بذاته مستلزماً، ومتضمّناً لظهور سائر الصفات، التي يلزم الذات وشعورها، كونها عين الذات بهذا الاعتبار. فيتضمّن ذلك الشعور شعور ما يستلزم تلك الصفات والأحكام الخاصة، التي لكل واحد منها. فالظهور المذكور مستلزم لشهود الذات نفسه، من حيث وحدته لجميع شؤونها، نزولاً وعروجاً، دنيا وآخرة، شهود مفصل في مجمل، دفعة واحدة، وذلك الشهود؛ أيّ شهود المفصل مجملاً في الأحدية، من الشهود العلمي الذاتي، الذي يُقال به إنّ علم جميع الأشياء من عين علمه بذاته، كشهود النخلة وثمرها، وما يتبعها في النواة الواحدة، التي حصل الكلّ بغرسها".

يتبيّن من هذا أنّ أول مراتب الوجود مرتبة ظهور الذات لذاتها، من أجل حصر المعنى بين الذات والمرتبة، وجعل هذه الأخيرة متضمّنة جميع الصفات ذات الأحكام الخاصة بالعالم. وما يميّز هذا الظهور تضمّنه المزدوج لـ "الوحدة الحقيقية والكثرة الحقيقية"، بظهور الأحكام مجملاً؛ إنّ التجلي الذاتي الجامع

⁷ الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف، الموقف 248

⁸ الفنري، محمد بن حمزة، مصباح الأنس فيما بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، صحّحه وقّده له محمد خواجه، طهران، ص 4

للأسماء والصفات. وبهذه الجمعية ظهر كمالان؛ الأول ذاتي، والثاني شائي (شؤون إلهية)، ومن ثم وجهان للحقيقة؛ وجه عام، ووجه خاص.

يتبين من هذا، ثانيةً، أنّ إشكالية الثبوت - كما يرى علي شوكيفيتش - لا يمكنها أن تحلّ كلّ المشكلات المثارة في القول الديني؛ لأنّ الأزليّة الممكنة في هذا الظهور هي "حين" من الدهر، وهذا الأخير هو اسم من أسماء الله، حيث لم يكن الإنسان شيئاً من الأشياء، ولم يكن مذكوراً أو معلوماً. وابن عربي قدّم حلاً لهذا الإشكال بإرجاعه هذا "الحين"، هذا الزمن، هذا الأزل، أو هذا الدهر؛ روح الزمن، إلى "مرتبة أنطولوجية"، وهي الأحدية (الماهية غير المتعينة)، فالأشياء في هذه المرتبة ليست موجودة؛ بل قابلة أن توجد في الواحدية، أو الوجدانية، تحت تأثير "الفيض الأقدس"، وبهذه المرتبة نكون أمام تحديدات اسمية، أو أسمائية، وتحوّل الأعيان الثابتة إلى وجود بالقوّة قابل للفعل عبر "الفيض المقدس" / التجلي.

إنّ جدل "الفيض الأقدس"، و"المقدس"، يعكس نمطين من الكمال، الذاتي والشائي. وهذا الأخير علّته الاستعداد، أساساً لتحويل "التفصيل المجمل" (الكمال الذاتي)، إلى "إجمال مفصل" (الكمال الشائي)، إلا أنّ الكمالين يؤكّدان تلك الرابطة الصميّة بين المرتبة وصاحبها، ومن ثمّ علاقة الغيبي بالكوني، فهل ما يظهر هو الكمال الأسمائي/ الصفاتي، وهل صاحب هذه المرتبة هو المتحقّق بالأسماء الإلهية؟

إنّ وضعية الوجود المحدّدة في رابطة الذات بالمرتبة، أو وجود مرتبة للذات، هي أساس "التمفصل المزدوج" للظهور، من حيث كونه ظهوراً للمفصل مُجملاً، وللمُجمل مفصلاً. وهذا يؤكّد أنّنا أمام مرتبتين أساسيتين:

الأولى: ممثلة في مرتبة الذات.

الثانية: أسمائية، وهي شؤون وكمالات قابلة للظهور بصور المراتب ومراياها.

والمرتبتان الأولى والثانية هما الأحدية والواحدية، وما يجمع بينهما أنهما غيبيتان؛ الأولى "هوية مجردة"، كمالها في ذاتها، والثانية أسمائية، وهي المعبر عنها بالواحدية، وما بين المرتبتين، هناك الوحدة الحقيقية في انبثاقها وفتحها بالميل العشقي المعبر عنه بـ"الفيض الأقدس"، فهل هذا التجلي هو أساس السراية والسرّيان؟ وهل الخفاء هو للوحدة، أو لمرتبة التعيين الأول الخاص بالوحدة الحقيقية؟

يقول الفنري محمد بن حمزة: "فحصلت رقيقة عشقية نزيهة بين الكمال الذاتي والكمال الأسمائي المندمج في حضرة الوحدة الحقيقية، فاستتبعت تلك النظرة العلمية المقدسة، انبعاث تجلٍّ آخر حيّ متعلّق بما

شاهده العلم الذاتي، وحواه الغيب لطلب ظهوره فتجلى، فظهرت الذات لنفسها بشؤونها مع مظاهر الشؤون المسماة صفات وحقائق. فتفصلت الحقائق من الفاعلة الإلهية، والكونية القابلة متميزة. فشهد المفصل مفصلاً بالتفصيل وبالكثرة العلمية الامتيازية النسبية؛ ففي هذا التعين الثاني، والحضرة الواحدية، تفصيل حقيقي علمي، وكثرة حقيقية بالنسبة إلى الموجد العالم، ولأجل مرور التعينات العلمية والحقائق، وتمخضها، وتحركها بتلك الحركة القدسية، وانتشاء البواعث العشقية، بتلك المحضة من تلك التعينات؛ أي جميع الحقائق تطلب تلك الحقائق من الحق ظهور أعيانها، وما فيه كمالها حسب الاستعداد والقول للتجلي الوجودي، فحينئذ حصلت مقدمتان، وظهر الطالبان، حتى تتحقق النتيجة؛ لأن المقدمة الواحدة غير منتجة؛ أحدهما الطلب؛ الذي تضمنه التجلي الحبي، الذي هو منبع الفعل من الأسماء والحقائق الإلهية، وثانيهما الطلب الاستعدادي الكوني لصفة القبول، الذي هو مظهر الفعل من الحقائق الكونية، وتعين الطلب الإلهي حين تعين الطلب الكوني، وعند تعين الطالبين يتجلي الحق - تعالى - بفيضه المقدس، فيظهر المطلوب بالظهور الوجودي الغيبي، وتتحقق المجازاة الكبرى بين الحق والماهيات القابلة، التي هي شؤونها، بأخذ التعين، وإعطاء الوجود الإضافي العيني⁹.

إن مراتب الوجود تضعنا أمام استراتيجية الظهور والمظهرية، بحثاً عن بدء الظهور، أو ما هو أول، كحد فاصل وواصل بين الفاعلية والقابلية، وقوة هذا البدء الظاهر، هي بحضرة الوحدة الحقيقية، كجمع بين الكمال الذاتي والأسمائي، وظهور للذات بكثرتها الأسمائية (الحقيقية): إنها الفاعلية المعبر عنها بمرتبة الواحدية، في مقابل الأحدية من جهة، والكونية من جهة ثانية.

بهذا المعنى، نكون أمام مرتبة ثانية، وهي الواحدية؛ لأنها أول مظهر في كثرة حقيقية، وهي الفيض المقدس، أو لحظة الانتشاء؛ ولذلك، فالواحدية، والقابلية الكونية، تُشكّلان مقدمتين تطلبتا نتيجة، أو نتاجاً، والأساس النظري الموجّه لهذا، في الفكر الأكبري، ظهور طالبين¹⁰:

1- طلب حُبي أساسه الفاعلية، ومن ثمّ "الفيض الأقدس".

2- طلب استعدادي أساسه "الفيض المقدس"، وظهور هذا الطلب الأخير لاستكمال الجلاء والاستجلاء للماهيات، أو الشؤون الحقية، بتجلي الحق في الخلق.

⁹ المرجع نفسه.

¹⁰ أنطولوجيا الاستعداد: تشكّل فكرة الاستعداد ثابتاً من ثوابت الفكر الأكبري، فهل هذا ما يجعل من أنطولوجيته استعدادية. وهذا الأفق تبلور مع موقف القانوني، الذي يشكّل الطلب الحبي عنده شرطاً لما يسميه (الاستعدادات الجميلة).

انظر: الدكتور المصباحي، محمد، ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام نعم ولا. ضمن: ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم: 2003/107

النتيجة من هذا ظهور تعيينين؛ الأول غيبي، والثاني كوني. ومن ثم نمطين من "الوجود المضاف"؛ الغيبي والعيني. وخاصة الإضافة الأولى أنها مطلقة وذاتية، وملتصقة بأسماء الذات، ومعبر عنها بظهور المفصل مجملًا. أما الإضافة الثانية، فهي عينية، وملتصقة بأسماء الأفعال؛ لأن الحق هو المتجلي، فهل الوجود المضاف واحد؟ وهل التمييز بين دلالاتي الإطلاق والتقييد تمييز بين وجهين، ومن ثم حدّين وبرزخين؟

إنّ هذا التوجّه الخاص بالمراتب هو المتبلور مع القانوني (صدر الدين)، الذي يؤكّد فيه على الطلب المزدوج للحق في الظهور (الغيبي والعيني). والعلاقة بين الطلبين ليست انفصالاً كلياً، ولا اتّصالاً نهائياً؛ بل تقابل ضديّ أساسه المفارقة بين نمطين من الوجود، لكل واحد مراتبه، وهو تقابل بين الفاعلية والقابلية. إلا أنّ الغاية من هذا بناء "الملء الوجودي" المحدّد بالاجتماع والجمع بين الضدين؛ لأنّ الناتج من المقدّمتين "صورة اجتماعية"، وهذا المعنى الأخير المأخوذ كوحدة وجودية هو ما وجّه الشروح الأكبرية، ومن ثم أنماط التوحيد وحقائقه؛ لأنّ الأمر يتعلّق بشؤون إلهية واصله ما بين الحق والخلق، وهي كمالات مجتمعة في الواحدية، كأول مرتبة وجودية، وثاني تعين غيبي. وهذا الواحد في علاقته بالكثير تطلّب ثالثاً ما بين التعين الغيبي والكوني، وهو الصورة الحقيّة الجامعة بين الكماليين الأسماي والشائي، وما بين التجليين الصوري والشهادي، ومن ثم، فهو المضمون الحامل لكمال الجلاء والاستجلاء؛ فبوساطته (الثالث) يتحدّد "الوجود المضاف"، بوجهيه المنزّه والمشبه، والمطلق والمقيّد. وخاصيّة هذه الإضافة البيئية أنّها معقولة ككمال إنساني. فهل تمامية هذا الكمال نهائية ومطلقة، أو أنّها مشروطة بوجود المقدّمتين، ومن ثم نمطين من التجلي (الأقدس والمقدس)؟

إنّ الغرض من الطلبين، في المشروع الأكبري، هو العالم (الإنسان) باعتباره أكمل صورة، وأعلىها في التحقّق والحقّانية، وما يوجه هذا هو الأطروحة القائلة أنّ العالم محصور بين مرتبتي الأمر والخلق. فهل بهذين المرتبتين يتمّ بناء رابطة الكلمة والصورة، ومن ثم المشروع الغيبي والكوني؟

تضعنا رابطة الغيبي بالكوني، في معانيها الرتيبة، أمام جدل البطون والظهور، كحلّ لتقابلات الوجود، على أساس النسبة الواصلة بين معانيه الحقيّة والخلقية، حيث هناك إمكانية لتلّمس حضور الحقاني بوجهه وتوجهاته، أعلاها النسبة الأسمايية، كمبدأ للظهور والتمظهر. ولهذا، العالم كأفضل مظهر للإنسان، مشترك بين المعنيين الغيبي والشهادي، فهل إمكانية رصد وتشخيص المنزلة الخاصّة بالإنسان هي ما يؤسّس المراتب الوجودية وعلاقاتها، ومن ثم تواصلها وانفصالها، أو تداخلها البيئي؟

3- مراتب الوجود أو جدل الوحدة والكثرة:

إنّ بناء منزلة الإنسان من الوجود بانكشاف ماهية النتائج، الذي يتخذ دلالة الإثمار نتيجةً لمقدمتين غيبية وكونية، وحقيقته كونه مفتاحاً للغيب، وهو، بهذا، ذو وجهين:

الوجه الأول: علاقته بذاته، أو أصله، الذي يسميه القنوي "الأصل الآلي".

الوجه الثاني: علاقته بالضد/ الآخر، أو العالم.

وبـ"الإثمار" تتشكّل الصور في المراتب، بوساطة اختلاف النكاحات، أو قوة السريان والحضور؛ فهل معنى الغيب قابل للحدّ بمظهر واحد، وصورة واحدة قابلة للانتشاء والتوالد، ومن ثمّ الارتسام والتخارج في مراتب مختلفة ومتنوعة؟ أقابلُ الغيب لكلّ الصور، أم أنّه صورة من دون هيئة؟

يحدّد صدر الدين القنوي معنى الغيب باعتباره "قدرة على إثمار المضاد والنقيض"، وهذا الإثمار لا يكون إلا بفعل الظهور في المراتب، وهي أنواع: أولاً: معنوية، ثانياً: روحية، ثالثاً: طبيعية غير عنصرية، رابعاً: طبيعية عنصرية.

وهذه المراتب ذات تشكيل كوني. أمّا الخامسة، فهي الخاصة بمرتبة الإنسان الفاصل والواصل ما بين الغيبي والكوني، والممثلة في صاحب المرتبة الجامعة والحقية، وهو العلة الغائية، وبرتبته تتعين الأوليّة؛ إنّه: "مجمع البحرين الكوني والرباني، ومرآة المقامين الوجوبي والإمكاني"¹¹.

إنّ فعل الإثمار (النتاج)، هو بين مؤثّر ومؤثّر فيه؛ إنّه أثر بيّني، أو "وجود مضاف"، وهذا الإثمار لا يظهر عنه ما يشابهه كلّ المشابهة؛ لأنّ هذا ينتج عنه محال، وهو "ألا يكون الوجود قد ظهر وحصل في حقيقة واحدة، ومرتبة واحدة، على نسق واحد، مرتين، وذلك تحصيل للحاصل، وأنّه محال للخلوة الفائدة، وكونه من نوع العبث، وتعالى الفاعل الحقّ عن ذلك"¹².

فالإثمار الجمعي محصور بين الذات ومرتبته، وبهذا الحصر الأولي يتحدّد مسار التعينات الوجودية من الأعلى إلى الأدنى؛ لأنّه بظهور هذه المرتبة تتشكّل حقائق رتيبة متفاوتة المقدار والحجم، إضافةً إلى أنّ ماهية هذا الإثمار الغيبي هي التحوّل في الصور، ومن ثمّ في المراتب؛ فإذا كان الإثمار غير قابل للتكرار، فهل

¹¹ القنوي، صدر الدين، مفتاح الغيب، صحّحه وقَدّم له محمد خواجه، طهران، ص 9

¹² المصدر نفسه، ص 13

هو الصورة الواحدة، أو المعنى الواحد الأقوى على بيان الوجود مثلاً، وما سواه أقل مماثلة لأصله، وأقل تعبيراً عنه؟ فحصر الإثمار الجمعي في مرتبة معينة من أجل إخراجها من وحدته الحقيقية الذاتية إلى كثرة حقيقية، أو حضرة الارتسام المعبر عنها بالوجود العمائي القابل للتخارج في الكثير والمتعدد. وبهذه المرتبة، يتم الجمع بين الأسماء الإلهية، والأعيان الكونية، ولهذا يأتي العماء في مرتبة ثانية. أما الأولى، فهي الأحدية.

إن أفق الجمع بين الذات ومرتبته بناءً لجدل الخفاء والتجلي، ومن ثم حقيقة الوحدة والكثرة بالسرّ الجامع بينهما، وهو "الأسماوي"، وحدّ هذا الأخير بوجود مرتبة الذات وجهاً ثانياً، أو مرتبة ثانية للأحدية، وهي الواحدية، من أجل إظهار المعنى العمائي من عتميته إلى ظهوره الكوني والعيني. وتعينات هذه المرتبة الوجودية هي الخاصة بالإنسان، كأكمل ظهور كوني، وأعلى وجه ظاهر للمرتبة الغيبية الثانية (الواحدية).

يقول صاحب (مصباح الأنس بين المعقول والمشهود)، في شرحه لـ (مفتاح الغيب) للقونوي: "المرتبة البرزخية الكمالية الإنسانية، التي هي حقيقة الحقائق، وحضرة أحدية الجمع، كما سبق في كلام الشيخ قدّس سره - أن له وجهاً إلى غيب الهوية، ووجهاً إلى الكثرة، وهي برزخ جامع بينهما، صارت نفسها عين الوحدة الحقيقية، التي انتشأت منها أحدية الوجه الأول، وواحدية الوجه الثاني"¹³.

فالكمالية الإنسانية، ببرزخيتها، جمع بين "بحرين"، أو عالمي المعنى الغيبي والكوني، ومن ثم وضعين مختلفين، أو مضادين، وهي علّة فتق الوحدة الحقيقية، وظهور لكثرتها؛ إنّه كمال جامع بين حقيقة كلّ من الوحدة والكثرة. ولهذا يُنعت (الكمال) بـ "حقيقة الحقائق"، مفهوماً جمعياً بين معنيين مختلفين، والنتيجة من هذا أنّ موضوع الإثمار يتخذ دلالة العلة الغائية (النتاج)، وفي الوقت ذاته، ذلك المغاير والآخر.

إنّ تعقيدات هذا التمهيد الرتبتي المؤسّس على الإثمار هي حلٌّ لإشكالية التقابل الضدي بين الاثنين، أو المتنازعين، اعتماداً على "حقيقة الحقائق" الواحدة، التي لا يظهر عنها ما يشابهها. لكن، هل ظهور معاني هذه الحقيقة الحَقّانية هو ما يؤسّس الوحدة الوجودية، والموجود الخاصّ والفعلية هو للواحد في التصاقه بالغيب؟ وإذا كانت قيمة الإثمار ونفوذه هما بجمعه بين حقيقتين، فهل هذا هو علّة الوسع والاتساع، في أعلى مظهر غيبي؟

فالمنزلة الوجودية لهذا الإثمار هي الظهور في المضاد والنقيض، ومرجعية نفوذ هذا الإثمار هي ذلك الحصر الأولي لوجود الذات في مرتبة. وما فعل السريان، أو ما يسمّى النكاحات، إلا لضمان هذا الحضور في المغاير. وبهذا المعنى، انتصر القونوي لفكرة "وحدة الوجود"، من أجل تبرير الحضور الكلّي لذات الوحدة في

¹³ الفري، محمد بن حمزة، مصباح الأنس فيما بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح الغيب، ص 317

المراتب. إلا أنّ الإشكال المُثار في بناء وحدة الوجود حول رابطة الاجتماع. أهدا الاجتماع خالص ومستمر، أم أنّه محكوم بمقادير متباينة في الظهور المثلي، والضدي، والخلافي؟ وهل الوحدة قابلة للبناء في المماثل، والمضاد، والمخالف؟

إنّ هذه التحديدات السابقة لأنواع الاجتماع هي نعوت تأسيسية بالنسبة إلى الشيخ الأكبر، في رصده الكمال، كلمة جامعة مانعة بين المماثل، والمضاد، والمخالف. فهو (الاجتماع) ذو وجوه مثلية، وضدية، وخلافية؛ لأنّ غرض "ابن عربي" فعل التصوير لحقائق خفية أعلاها حقيقة الحقائق، القابلة للتشكيل والتفصيل الوجوديين في أوسع مرتبة، والمعبر عنها بالوجود العمائي. وما العودة إلى الوجود الإنساني، في كماليته، إلا لبيان مضمون هذا الوجود، واستحضار معناه الكوني لتجميع "بحر المعنى" في مرتبة واحدة، ووجود واحد. إلا أنّ حقيقة هذا الوجود، في حصره وتضمّنه لحقيقتين، يتخذ ثلاثة تلوينات؛ كمثّل، وضد، وخلاف. وبهذه الحثيات يعمل القانوني (صدر الدين) على وضع نظام رتبي للوجود مؤسس على فعالية الاجتماع ما بين الأعلى والأسفل، وما بين الأوسع والأضيق.

وتلوينات الوجود السابقة هي في العمق لأنواع الاجتماعات الكونية، وهي، عند الشيخ الأكبر، ثلاثة مظاهر للإنسان الكامل في علاقته بموجده من جهة، وبالعالم من جهة أخرى؛ فهو "الجامع بين ما تماثل من الحقائق وتخالف فتآلف، وبين ما تنافر وتباين فتخالف"¹⁴.

إنّ فعالية نصّ القانوني (صدر الدين) هي في استثماره نصّ (الفتوحات المكية)، وليس نصّ (الفصوص) فحسب، كما هو الأمر مع أغلب الشراح. وعلّة هذا وعيه بصعوبة وأهداف إصاق فكرة الوحدة (وحدة الوجود) بفكر شيخه؛ لأنّ الوحدة المأمولة رتبياً تلتقي والوجود الحقاني الجامع بين أسماء متنوعة ومختلفة. والمطلوب بيانه من التحديدات الإسمية هو خفاؤها، لا مظهرها. ولذلك، التماثل، في فكر الشيخ الأكبر، إخفاء للاختلاف المتجدر في الأسماء. أمّا تداخلها، فيعطي وحدة اسمية، كما أنّ الخلاف إقصاء للوحدة، والتضاد إخفاء للتعدّد.

فهل الوحدة الممكنة رتبياً، هي جمع بين الوحدة والاختلاف، أو تحويل للتماثل إلى قوة على الجمع، وتوحيد للمختلف في المؤتلف؛ فإذا كان القانوني (صدر الدين) يعمل على تأكيد "وحدة الوجود"، من خلال هذه التشكيلات، فإنّ ابن عربي يرى فيها حجباً لعمقها، الذي ليس تماثلاً ومطابقة؛ بل خلاف واختلاف، وليس تضاداً ومقابلة؛ بل نزاع ومحاور، وليس خلافاً وتشتتاً؛ بل وحدة ومودة.

¹⁴ القانوني، صدر الدين، مفتاح الغيب، ص 25

وفي ميتافيزيقا الشيخ الأكبر، نجد أن استثمار هذه التحديدات ذو بعدٍ منهجي؛ لأنّ العمق المبحوث عنه هو العلاقة في تلويناتها كوحدة، وتضاد، واختلاف. إلا أنّ الأصل يبقى الاختلاف، كما يرى وليم شيتيك (W.Chettick)، وهذا ما تجسّده علاقة القيومية بالانبساط؛ لأنّ أطروحة الكنزية مزدوجة المعنى، في علاقتها بالحقّ والخلق، والهوّ والأنا، وأصل هذا التمثيل هو انبساط القيومية في مدّها وامتدادها.

إنّ استراتيجية القنوي الموجهة بفكرة الوحدة، والمصاغة بفكرة التركيب الرتبي، هي، في عمقها، تفسير لوجوه الوجود في أعلى تشكيلاته، وهو الوجود الحقاني القابل لأن يكون مثلاً، وضدّاً، وخلافاً. فإذا كان القنوي أول من صاغ أطروحة "الوحدة"، في كتابه (مفتاح الغيب)، لتقريب فكر الشيخ الأكبر، فإنّ هذا التوجه محكوم بأنواع الاجتماعات، المحددة كونياً في ثلاثة أنماط:

1. الاجتماع المعنوي.

2. الاجتماع الصوري الشبيه بالمادي.

3. الاجتماع المادي.

إنّ الغرض المعرفي/ النظري من أنواع التركيب والاجتماع هو حلّ عواصة الوجود، عند الشيخ الأكبر، المحصورة في رابطة القيومية بالانبساط الوجودي. فإذا كان العالم كلّهُ "كلمات الله"، فإنّ معناها (الكلمات) يرجع إلى أصل واحد، يسميه القنوي "الأصل الآلي"، أو الكلمة الإبداعية، حيث سرّ "وحدة الكثرة، وكثرة الوحدة". إلا أنّ "الأصل الآلي" تطلّب "آلة الصناعة" (الأسماء المختلفة). ومن هنا، يصعب التثبت من، أو الانتصار لـ؛ تشكيل من التشكيلات، المثلية، أو الضدية، أو الخلافية؛ لأن رابطة (العلاقة) هذه التحديدات بالغبي تتحو نحو الجمع والتركيب، من أجل تحقيق الكمال، كجلاء واستجلاء تامين. ومطالب الفكر الأكبر هي إبراز مكانة هذه العلاقة، أو هذا الثالث البيني، أساساً لكلّ الأنظمة، أو الاجتماعات الممكنة؛ فمعناها الغيبي إضافة، ومعناها الوجودي برزخ، وبناء هذا المضاف بدايةً التفكير في المراتب بمظاهرها وبطونها. يقول القنوي: "الأمر، في ذلك، عبارة عن جمعية أو تأليف، فإمّا معنوي كاجتماع حقائق مفردة، ومعانٍ مجردة، وإمّا صوري مادي، أو شبيه به، فالشبيه بالمادي هو اجتماع الأرواح النورية من حيث قواها وتوجهاتها، ومن حيث مظاهرها المثالية، التي تتراً بها أيضاً؛ وذلك لتوليد الصور العلوية، والأجسام البسيطة، والمادي ما بعد

ذلك، وثمرته إظهار الصور الطبيعية المركبة، وكلها، في الأصل والتحقق، تابع لاجتماع غيبي معنوي شبيه، من وجه، بالتركيب"¹⁵.

إنّ بناء مراتب الوجود على أساس التركيب هو لبيان اختلافها، ومن ثمّ مقدارها وحجمها في الظهور، وهو اختلاف بين مراتب غيبية ومراتب كونية؛ فالأولى مرتبتان:

1. الأحدية.

2. الواحدية.

أما الاجتماعات الكونية، فهي:

1. اجتماع معنوي: الحقائق المفردة.

2. اجتماع صوري أو شبيه بالمادي: اجتماع الحقائق الروحية.

3. اجتماع مادي، وخاص بالحقائق الطبيعية المركبة.

فحسب سياقات هذا التصنيف الرتبي، نكون أمام خمس مراتب، لكنّ علاقة الغيبي بالكوني تضعنا أمام فعل الإثمار وموضوعه؛ فإذا كان "الإثمار" هو المفتاح الخاص بالغيب وطريقه، فهل مرتبته هي جمع وتركيب ما بين الألوهي والكوني؟ وهل بهذه المرتبة تتحقق الوحدة الكاملة، والاجتماع الحقاني ما بين الأسماء وأحكامها (آثارها)؟

إنّ الجمعية المأمولة من مرتبة الإثمار الغيبي هي أعلى وصل وفصل بين الحقائق الغيبية والكونية، وإنّ وحدتها حقانية بروابطها، وعلاقاتها الجمعية الممكنة. والنتيجة من هذا أننا أمام نظام برزخي، أو وجود بيني خالق لجدل الوحدة والاختلاف، مع تأكيد أنّ التركيب يتّجه نحو بناء الوحدة بطوناً للاختلاف الممكن، وللخلاف الوجودي، من أجل تمثّل الحقائق بوجوهها، أو صوراً دالة على معانيها الخفية والمستورة. وأعلى تشكيل جمعيّ لهذه المراتب هو الإنسان، باعتباره الغاية أو النتاج؛ إنّها مرتبة سادسة، وحقيقة مظهرة لفعلي الجلاء والاستجلاء (الانعكاس المرآوي)، وهو اجتماع حاوٍ للكلّ، ومن ثمّ لأعلى تركيب جمعي، وأوسع "انبساط وجودي"، إنّهُ برزخ البرازخ، وبه تتشكّل الحدود والتخوم، ومن ثمّ الإطلاق والتقيد.

¹⁵ المصدر نفسه، ص 37

فقوة الاجتماع ومطالبه وراءهما الرغبة في حل إشكالية القويمية والانبساط، ومن ثم الغيب إثماراً للمضاد والنقيض، فإذا كانت المعتزلة أول من قال بالقيومية، من خلال فكرة التنزيه، أو "التعطيل"، فإن أطروحة "الانبساط" قول "عرفاني" من خلاله تتم مقاربة أنماط التوحيد، ومن ثم معناه الوجودي، طريقاً لمعالجة الوحدة في علاقتها بالكثرة، والوجود في علاقته بمراتبه. إلا أن بناء هذه الحقائق عرفانياً هو، في عمقه، إعادة بناء لمتفصل "الكلمة" بـ "الصورة"، وهذا ما تبلوره فكرة النفس الرحماني (نفس الرحمن).

4- النفس الرحماني والانبساط الوجودي:

إنّ فعلي الجلاء والاستجلاء، استكمالاً لمظهرية الأسماء بـ "الطلب الحبي" المتحقق بوجود الإنسان؛ لأنّ "آلة الإيجاد" باعثها الكلمة (كن)، و"آلة الصناعة" أساسها الأسماء؛ ما يجمع بينهما البناء المزدوج للإيجاد؛ فالمعنى الأول فاعل، وغير مشروط بشيء، والثاني مشروط بالاستعداد الكوني، ومن ثمّ "الفيض المقدس"، وضامن لاستمرارية الأول بفعل التنفيس الإيجادي؛ ولهذا، فوحدة الأسماء وتجميعها في صورة خاصّة استكمالاً للميل، وإرادة الإيجاد في الآثار الكونية، وأعلى مظهرية أو أثر هو "الإنسان الكامل". وصاحب هذه المرتبة - كما يرى القونوي - حامل "السر الأوليّة"، أو "حضرة الابتداء". إنّها الرغبة في المعرفة مطلباً وجودياً متبلوراً في "أحببت أن أعرف"، فـ "الناء" من (أحببت) تعود إلى "النسب الربانية" الطالبة للمربوب، ما يجعل من العلاقة بين متضايفين: النسب الربانية (الأسماء)، والمربوب (الإنسان)، وإثبات أحدهما، أو تعقّله، يستدعي الآخر وجوداً وتقديراً. إلا أنّ هذا البناء مشروط بكيفيات ظهور الخفاء من عتميته، وحضوره في الآخر والمغاير. والمطلوب من هذا الظهور فعل الانبساط الوجودي، فهل حقيقة هذا الأخير مباشرة، أو أنّها موجّهة باسم من الأسماء، ومن ثمّ باسم حاكم وحامل لحقيقة الوجود؟

إنّ حقيقة الوجود تبقى ملتصقة بـ (حقل الأسماء)، وعطائها الخاصّ بأسماء الذات، والتنامها (اجتماعها) الوجودي هو باسم الرحمن، أو الصورة الرحمانية. والمعنى الأخير هو علّة وجود؛ لأنّ (اسم الرحمن) دائم الانبساط، بنوره، في الخلاء على الممكنات، ويُسمى نفس الرحمن بملئه الوجودي للخلاء، وظهور هذا الأخير ممثلاً هو بفعل التنفيس اللانهائي. ولهذا، فالنفس الرحماني هو علّة وجود المظاهر، وفي علاقته بالطبيعة يشكّل ميزاناً للوجود، فهل بهذا الميزان تتحدّد علاقة الكلمة بالصورة، والوحدة بالاختلاف، والداخل بالخارج، ومن ثمّ أنواع التركيب الوجودي؟

إنّ ظهور (نفس الرحمن) في انبساطه النير، هو بناء للصورة الرحمانية كتركيب وتأليف جمعي بين الكلمة والصورة، بين (القول الإيجادي) (الأصل الآلي)، ومعناه الأسامي (آلة الصناعة)، وحقيقتيها الجمعية

هي في (الوجود العام) الساري والمتجلي؛ ولذلك يتخذ انبساط نفس الرحمن ثلاث تشكيلات كعلة، ووجود، وصورة؛ لأنه امتداد مستمر في الخلاء، وملء وجودي لهذا المتوهم (الخلاء). أما كونه علة فيتشكليه حضرة الابتداء، وبداية الظهور؛ لذا هو حامل لـ "سر الأولية". أما معناه كوجود، فبقوته على الوصل بين الآتين: الإبداعية والصناعية. ودلالته كصورة، باعتباره حاملاً اسم الرحمن، ومظهراً حقيقته الوجودية، وهي الرحمانية الضامنة للمعنى النير والنوراني.

إن حقيقة (نفس الرحمن) في كونه ميزان السريان والتجلي. يقول القنوي: "فمن حيث أن الموجودات كلمات الحق سبحانه، فإن أصلها النفس الرحماني، وظهورها بـ(كن)، وهو القول الإلهي لكل مراد تكوينه، فكلّ مكوّن هو عين كلمة المكوّن (اسم فاعل)، وتعددت الحروف والكلمات بحسب تقاطع النفس في مراتب المخارج أولاً، وبحسب التركيب علماً، وذهناً، ثم حساً آخر في الأصل، بحسب ما يليق به، وعلى نحو ما أَرانا، وكشف لنا - سبحانه - وفيها، من كوننا مخلوقين على الصورة بحسبنا في حالتنا حجابنا وكشفنا"¹⁶.

إن امتدادات (نفس الرحمن) في جمعه بين الكلمة والصورة، بين الإجمال والتفصيل، وهو امتداد متشكل في تركيبات معنوية، وروحية، وحسية. أما خفاؤه، ففي الأسماء الذاتية (العلم، القدرة، الحياة، الإرادة). ولهذا، فالنفس، كحدث، واحد، وكحركة وسريان، متعدّد، انطلاقاً من تعدّد المراتب، كما هي الحروف متباينة باختلاف مخارجها، وتركيبها في كلمات. ونتج عن هذا القول إن العالم كلمات الله، بفعل التركيب الممكن بين مراتب الحروف الفكرية، والخطية، والرقمية. فكلّ حرف منزلته الخاصّة بلفظ معين. أما معنى هذا الكلام، فهو المتجسّد بصور الأسماء غير القابلة لتعيين محدّد ونهائي، إلا أن معناها العام تؤكد دلالته (نفس الرحمن)، باعتباره "بخاراً عاماً هو نتيجة الاجتماع العام بين الأسماء الذاتية بالتوجه الإلهي الغيبي الحبي الإرادي، ويسمى النكاح الأول، ومنزل التدلي، ومرتبة العماء، وحضرة نفوذ الاقتدار، ونحو ذلك"¹⁷.

فتعدّد نعوت (نفس الرحمن) راجع إلى انبساطه في الممكنات؛ فهو بخار، أو هواء، ونكاح أول، ومنزل التدلي، ومرتبة العماء، وحضرة نفوذ الاقتدار. وما يجمع بين هذه النعوت، في المناخ الأكبر، كونها دالة على (الوجود العام)، وأساس الوحدة الممكنة.

ولذا، نفس الرحمن، كعلة وكفعل إيجادي، فاعل للانبساط، وحقيقته، كوجود عام، هي المتوزعة والجامعة بين الكائنات، وأساس الكينونة، وشرط الحياة، والمعرفة؛ لأنّ قوّة الحياة باجتماع القلب والدماغ،

¹⁶ المصدر نفسه، ص 41

¹⁷ المصدر نفسه.

فمعنى الأوّل (القلب) هو ما أعطى دلالة البخار - الهواء (الداخل)، ومعنى الثاني (الدماغ) هو ما بلور حقيقة الانبساط والسرّيان؛ ولذلك، يلتقي انبساط الوجود، في امتداده، ومراتب المعرفة، بدءاً من الشعور القلبي، كميل حبي، أو رغبة في المعرفة، إلى العقل، ثمّ الخيال، كقوّة مصوّرة، أو قوّة على نقش ما ارتسم في الروح. والنتيجة من هذا أنّ مراتب الوجود متمركزة حول حقيقة واحدة، وهي حصر لوجود الذات والمرتبة، ومن ثمّ المرتبة الوجودية الجامعة، فهل هذا الحصر عقلي - منطقي أم اسمي علمي (علم الأسماء)؟

إنّ التركيبات، في سريانها وتوالدها، لا نهائية. أمّا حصرها، ففي منطقة الجمع البرزخي الخاصّة بالإنسان. وفي هذا السياق، ينتقد الموقف الأكبري المنطق العقلي - الصوري، الذي يقوم على حصر حقائق الأشياء في كليّات أو مقولات (المقولات العشر). بينما المعنى الأسمائي لا نهائي بتحوّلاته غير القابلة للضبط، وأصله واحد. والنتيجة من هذا أنّ الفكر الأكبري عمل على توسيع "حقل الآلة". فإذا كان المنطق آلة عقلية تعصم الفكر من السقوط في التناقض، فإنّ العرفان الأكبري عمل على تنويع الآلات واستعمالاتها، وجعل من النقيض موضوعاً للإثمار؛ فالكلمة الإيجادية هي "أصل آلي"، والأسماء هي آلة لصناعة المعنى. والاشتغال بـ(الأصل الآلي) بحثٌ في مرتبة الغيب، وحجابه الأقوى والأعلى. أمّا الاشتغال بالآلة الصناعة، فهو معالجة للمراتب الكونية، ومن ثمّ لأهمّات الأسماء؛ بل لاسمين هما المدبّر والمفصّل، أو (الفاعل والقابل)، كاسمين حاكمين على الكلّ الغيبي (المدبّر)، والشهادي (المفصّل). فإذا كان المنطق الصوري يرفض التقابل النقائضي، فإنّ بناء هذه المراتب وحققها بالحصر الوجودي ما بين المؤثّر والمؤثّر فيه، والغرض من هذا حدّ الشيء بروحه، واستعداده، أو بفاعليته، وقابليته، ضماناً لحياة المدلول في الدال، أو المسمّى في الاسم. وبناء معنى لهذا الأخير يستدعي صورة، أو شكلاً وتشكيلاً، ومن ثمّ مرتبة، حيث هناك إمكانية للاجتماع والتركيب بين روح الصورة وهيئتها، أو بين مبدئها المخفيّ كاسم ظاهر في المظاهر.

إنّ أساس هذه القراءة التأويلية، في المناخ الأكبري، بأفقها الوجودي (التوحيدي)، تبرير لـ(حقل الأسماء)، وقوّته على تشكيل حقائق رتيبة، وهو أفق مؤسّس على استراتيجية الفتوحات المسترسلة والمتجدّدة. يقول ابن عربي، في حدّه لحقيقة الاسم، هو: "أمرٌ يحدث عن الأثر، أو أمر يكون عنه الأثر، أو منه ما يكون عنه الأثر، ومنه ما يحدث عن الأثر، إذا لم تردّ به المسمّى. فإن أردت به المسمّى، فمعناه المسمّى كان ما كان مركّباً تركيباً معنوياً أو حسّياً، أو غير مركب معنوياً أو حسّياً كلفظة رحيم؛ أي ذات راحمة. فالمسمّى بهذه التسمية هو عين تلك النسبة الجامعة بين ذات ورحمة، حتى جعل عليها من هذه النسبة اسم فاعل، وإن كانت التسمية جامدة لا يعقل منها غير الذات، فليست بمركبة تركيباً معنوياً، فقد كانت هذه الذات مفردة معنى، وفي

نفسها، وقد تكون مركبة حساً؛ مثل إنسان تحته مركب حسي ومعنوي. والاسم والرسم، عند بعض أصحابنا، نعتان يجريان في الأبد على حكم ما كان عليه أزلاً، وفرق بين الاسم والرسم¹⁸.

إن حقيقة التسمية مزدوجة، باعتبارها أثراً ومؤثراً؛ فالمعنى الأخير في علاقته بمسمّاه (الذات)، ومن ثمّ فهو أصل فاعل، والمعنى الأول هو في علاقة بالآثار الكونية، وبهذا المعنى التقابلي يتحدّد الاسم نسبةً جامعة في علاقته بالذات، وأساس التركيب المطلق (البسيط). أمّا في علاقته بآثاره، فهو صانع لمعانٍ متعدّدة من التركيب الحسي، والمعنوي، والروحي، وبهذا المعنى، يتمّ التمييز في الاسم بين وجهي التدبير والتفصيل، ففي رابطته بالذات، أو الأصل، يكون تدبيراً، وفي علاقته بالتركيبات الكونية، يكون تفصيلاً لحقائق كونية، عقلياً، وحسّياً، وخيالياً. وبقوتي التدبير والتفصيل، تتحدّد حقيقة الوجود العام، ووجوهه الخاصّة في الممكن. والمعنى الأول هو الحامل لأهمّ صفة وجودية هي "الرحمانية" السابقة على الكلّ، وأساس كلّ الامتلاءات. والنتيجة من هذا أنّ آلة التسمية، كنسبة، هي ملء لما بين الاثنين، بخلاف (الآلة العقلية) المنطقية، التي أساسها مبدأ الهوية الصوري، كإقصاء لما بين المتنازعين. فإذا كان المنطق العقلي مفصلاً الوجود إلى مقولات ذهنية، فإنّ العرفان الأكبري تجميع لها في مقولتين أساسيتين؛ هما الفاعل والمنفعل (المؤثر والمؤثر فيه)، بحثاً عن الأثر الجامع، أو جدل العلاقة الواصلة الفاصلة، ما يضعنا أمام أنواع متعدّدة من التدبير والتفصيل، ومن ثمّ الاجتماع، فهل بالاجتماعات تتحدّد الوحدة الوجودية، أو أنّ القول بهذه الوحدة مهّد بالتعدّد، ومن ثمّ الاختلاف؟ هل نحن أمام وحدة عامة، ووحدة خاصّة بكلّ مرتبة؟

إذا كان النفس الرحماني جامع بين الإجمال والتفصيل، وبين الكلمة والصورة، فإنّ أنواع الوحدة وتعدّدها تفصيلٌ لأساسها وعمقها؛ لأنّ الاختلاف بحجم الامتلاء الوجودي، فأعلاه الامتلاء الكلّي – البسيط والعام، وما سواه امتلاءات خاصّة جزئية ومركبة. يعبر القونوي عن هذا قائلاً: "وأذكر ما نبهت عليه من امتلاء الخلاء المتوهم بالنفس الرحماني، وتعيّن وجود المكونات بالقول الرباني، وتدبر عموم هذا الحكم وحيطته، حيث لا يخرج شيء عنه عاماً في مطلق الكون، وخاصّاً في نسخة وجودك ونشأتك الجامعة، التي هي الأنموذج الأتمّ، والمثال الشامل الأعمّ، وتذكّره كلياً أولياً ألياً ألياً تحظّ بالسرّ الجليل"¹⁹.

إنّ حقيقة الامتلاء بالوحدة، لكن أيّ وحدة؟ أهى الوحدة الحقيقية أم الكثرة الحقيقية؟ أنحن أمام امتلاء واحد أم أمام امتلاءات متعدّدة؟

¹⁸ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، المجلد 2، ص 120

¹⁹ القونوي، صدر الدين، مفتاح الغيب، ص 12

إنّ أساس هذه الاستفهامات هو القول بمعنيين من الوجود؛ الأوّل عام، والثاني خاصّ، أو الوجود في القول، والوجود على الصورة، ولكلّ واحد منهما ارتباط بمرتبة من المراتب. فالوجود العام هو الحقاني بامتلائه الأصليّ الحامل للصفة الرحمانية والممتدّة في الكثرة الحقيقية، وبه يكون التدبير الوجودي للوحدة الخاصّة. وعلة هذا التمييز كون المعنى العام ملئاً لأوسع خلاء بأسبقية الرحمة، وخاصيته أنّه "كلّي أولي، آلي، أزلي". فهل بهذه النعوت الأربعة تتعدّد حقيقة نفس الرحمن كجمع بين المرتبة والوجود، وبين الكلمة والصورة، والاسم والمعنى، والحقّ والخلق؛ فبالنعوت السابقة (الكلية، والأولية، والآلية، والأزلية) يتحدّد السرّ الوجودي، بحقائقه ومعانيه غير القابلة للتحقّق إلا بوجود صاحب السرّ وحامله، فالكلّي من حيث كماله واستكمال، والأولي من حيث وجوده النير، والآلي من حيث أصله (كلمة)، والأزلي من حيث تسويته.

والنتيجة من هذا أنّ منزلة الوجود، من حيث معناه العام، هي ما أفرز القول بالوحدة، كإضافة غيبية، أو وحدة حقيقية ملتصقة بأصلها الآلي والكلّي. إلا أنّ عمق هذا الإشكال، في متن الشيخ الأكبر، لبيان أفقين؛ الأوّل معرفي، والممثل في "مواقع خطاب الحق للخلق"، ومن ثمّ للأمر الرباني، والثاني وجودي، الغاية منه "معرفة مواقع الحقّ في الوجود". فهل معرفة المواقع رهنٌ بمعرفة المناسبة؟ وهل أعظم موقع بأفضل مناسبة؟

المستوى الأوّل يتعلّق بالكلمة، والثاني بالصورة، حيث المعنى الغيبي والكوني، وبتمفصلهما يمتدّ (نفس الرحمن)، موقعاً حقانياً جامعاً بين المراتب في مرتبة واحدة، ونسبة ذاتية، ومن ثمّ حجاب واحد. إلا أنّ هذا التمفصل يضعنا أمام منزلة الوسائط، باعتبارها طريقاً لمعرفة خطاب الحقّ ومواقع، فهل هذا يتطلب كثرة الوسائط، أو قلتها؟ هل هذه الكثرة الوسيطية وسع واتساع، وقلتها ضيق؟ وهل الوسع والضيق في مسافة الظهور؟

إنّ الغرض من هذا بيان تشكيلات الوحدة، بحجم الوسائط ومراتبها، ولهذا، نفس الرحمن خالق لـ(مسافة الظهور)، حيث جدل البطون والظهور، والخفاء والتجلي؛ لأنّ الإحاطة بنفس الرحمن هي بـ"بحر العماء"، حيث حكم الأسماء. وفي هذا السياق، يتمّ التمييز بين (الأسماء التفصيلية)، و(أسماء الأسماء)، لكون الظهور لمعاني الأسماء، بحجم مراتبها وحكمها، فكّلما كانت جمعية الأسماء أتمّ، كان الظهور أكمل؛ ولذلك، بناء رابطة الأصل الإجمالي بالتفصيلي فحصّ لنظام الوسائط ومواقعها الحقية والخلقية. يقول القونوي: "فروح ظهرت عن توجّه إلهي من حيث مئة مرتبة أسمائية أكمل وأتمّ من روح ظهرت من توجّه إلهي من حيث عشر مراتب أسمائية، هذا إذا كان الجميع من الأسماء التالية التفصيلية. أمّا إذا كانت من أمهات الأسماء الأصلية،

فإنها - وإن قلّت عدداً - تكون أقوى أثراً، وأعظم حكماً. وهكذا، الشيء الذي ظهر عن الحق من حيث كان ما كان²⁰.

إنّ استراتيجية الظهور، أو استراتيجية المظهرية، بين المعنى الإجمالي التفصيلي، حيث حقيقة الأسماء بمعانيها المبطنة والظاهرة، فالمعنى الأوّل متعلّق بأسمائها، والثاني بأسماء الأسماء. وما يجمع بينهما أنّهما وسائط، إلا أنّ الأولى أكثر ارتباطاً بالوحدة، والثانية بالكثرّة.

فالأولى أقرب وأوسع في إظهار المعنى الحقاني بإجماليته وتمايمته، على الرغم من قلّة عددها. والنتيجة من هذا أنّ الوحدة تكون أقوى بوسائط الأسماء الأصلية، وأضعف بوسائط الأسماء التفصيلية (أسماء الأسماء)؛ لأنّ ضامن الوحدة هو (الأصل الآلي)، كجمع ذاتي لا وجود فيه لحكم الإمكان، بخلاف الأسماء التفصيلية الخاصّة بالممكن. فإذا كانت أمّهات الأسماء تنحو نحو المعنى الإجمالي، وكانت جمعاً أحدياً، أو "أحدية الوحدة"، فإنّ أفقها التدبيري هو روح المعنى، وخفاؤه الواحد. وإذا كانت الأسماء التفصيلية مظهرية معاني الأسماء الأصلية، فإنّ أفقها هو بناء لأحدية الكثرة في الآثار الكونية. إلا أنّ المفارقة بين الأفقين تبقى حاملة لجدل الكلمة والصورة، والوجود والمرتبة. والقول بالأحديتين هو بالتّين (الأصل الآلي) الممثل في كلمة (كُن)، و(آلة الصناعة) الممثلة في (الاسم)، لكن قوّة المرتبة بإظهار روح الشيء ومدبره. فهل الغرض من هذا الجمع الذاتي - الأحدي هو الجمع الأسامي، ومن ثمّ رابطة التناسب بين الذات والوجود؟ أو الأمر يتعلّق ببيان مرتبة هذا التناسب وموقعه (أينّه)؟

إنّ هذه الاستفهامات بيانٌ لقصدية التجلّي والظهور في المراتب، من أجل حدّ علاقة الوحدة، والأين الواحد، ما بين الذات والوجود، كعلّة فاعلة لكلّ تفصيل رتبي، وصانعة لعلاقة العدل والاعتدال، والجمع والاجتماع، ومن ثمّ التناسب والتماثل. يقول القونوي: "ومتى حصل تناسب بين أحكام المراتب الاعتدالية كلّها؛ أعني مرتبة الاعتدال المعنوي، ثمّ الروحاني، ثمّ المثالي والملكوتي، ثمّ الحسيّ الطبيعي والعنصري، ولم تظهر غلبة فاحشة لإحدى المراتب على البواقي، حيث تستهلك أحكامها في حكم تلك المرتبة الغالبة، واجتمعت الأحكام كلّها في نكاح إنسان ظاهر غير منحرف، ومنكوحة طاهرة المحل في موضع التناسب، لما ذكرنا، وعقيب تناول غذاء طاهر ومعتدل أيضاً، ظهرت صورة إنسان كامل، واستهلكت أحكام الوسائط والمراتب ضمن توجه الحقّ إلى إيجاد تلك الصورة؛ بل قبلت تلك الهيئة الاجتماعية المتعلقة والمتخيلة من اجتماع أحكام المراتب وخواصها، والمراتب التفصيلية التالية لها من الحقّ، فيضاً مطلقاً طاهراً وظاهراً، بأحكام الجميع

²⁰ المصدر نفسه، ص 43

وصورها، وآثارها، قبولاً معتدلاً، فكانت تلك الصورة مرآة للجميع، ومنصبغة بخواص جملتها انصباعاً مبقياً لكل أحكامها، مع عدم تغير طار على الفيض والتجلي الإلهي الصادر من المرتبة الإنسانية الكمالية²¹.

إن علاقة التناسب الرتبي مشروطة باستهلاك فعل الظهور في موقع واحد، وهو الخاص بالإنسان الكامل؛ ولذلك، هو تناسب خاص بـ أين الظهور، أو محلّ النكاح الساري. وأعلى سريان هو الممتد مع صاحب (الهيئة الاجتماعية) المستهلكة كلّ المراتب، والحاوية كلّ المواقع، وعلة الاعتدال والتوازن بينها، دون السقوط في اللااعتدال، كاستهلاك فاحش للمراتب، وانتصار لواحدة على الأخرى. وموقع هذه المرتبة الغالبة في هيئتها الاجتماعية العادلة والاعتدالية (المرآة الواحدة)، وهي ترادف، في السياق الأكبر، حالة التلطيف، ومن ثمّ التحويل، لاستفادة الأدنى من الأعلى؛ ومن هنا غالبيتها على كلّ المراتب، ومن ثمّ حقانيتها. ولهذا يُنعت صاحبها، في الأفق الأكبر، بـ "الحق المخلوق به"، إنّه موضع (أين) لسريان التوجّه الإرادي الإلهي (النكاح الروحي) المانح المنكوح قدرة على الامتداد الكوني؛ فهل فعل التناسب المشروط بالمحلّ وهيئته هو ما يؤهل صاحبه إلى الظهور "المثلي والضدي والخلافي"؟ فإذا كانت هذه المرتبة غالبة على كلّ المراتب، فهل بحقانيّتها تتحدّد المواقع الكونية والضيق؟

إنّ الصورة الاجتماعية، كمرتبة متضمنة الكلّ، هي الوجود الجمعي بحقانيّته وخلقيته، وبخفائه ومظهره، إنّه وجود على الشاكلة، وبه تتحدّد الحكمة الواضعة للأشياء في مواضعها، وهو، في عمقه، وضع لمعنى الكلمة في صورة، والصورة في مرتبة، بناءً لوضع المرآة العاكسة لظلالها الملئية.

وهذا الأخير (الملاء الظلي) هو انصباع الصور بألوان المراتب، والظهور بمظهر المرتبة وحجمها. أمّا المرتبة الكمالية للإنسان، فهي جمع بين كلّ الانصباعات والنكاحات في هيئة واحدة. وهذا ما يسمّيه القنوي "السر الجمعي"؛ لأنّ الكلّ "يعمل على شاكلته، ولا ينتج شيء ما يضاده حقيقة..."²².

إنّ الغيب، كإثمار للمضاد والنقيض، هو، في مقاصده، إيجاد للثمرة التامة الكاملة، ومن ثمّ للوجود على الشاكلة كأعلى مثل للأصل؛ لكون الأشياء لا تنتج إلا ما يماثلها؛ ولأنّ السرّ الجمعي قسمة عادلة وعدلية ما بين المرتبة والوجود، ولكلّ حقيقة رداؤها الخاص، ومن ثمّ صورتها. ولهذا، فكرة الاجتماعات انتصاراً لقوة التناسب، والنسبة الذاتية هي أساس الحقانية، أو بحر العماء الجامع بين المعاني الحقية والخفية، برابطة

²¹ المصدر نفسه، ص 44

²² المصدر نفسه، ص 45

الانطواء والطي ما بين (المدغم)، و(المدغم فيه)، حسب تعبير صاحب (كشف الغايات فيما اكتنفت عليه التجليات)، وما بين (المتصل في انفصاله)، و(المنفصل في اتصاله)، حسب تعبير ابن عربي.

وهذا التوظيف المفاهيمي الغرض منه بيان جدل العلاقة، أو رابطة الاستفادة ما بين الأعلى والأدنى، بوساطة عالم النسب الجامع ما بين (الآلتين) آلة الإيجاد، وآلة الصناعة. والنتيجة من هذا أن (بحر العماء) جامع في انطوائه طيات خفية من جهة، وظاهرة من جهة أخرى، حقانياتها عوداً إلى بدء (الكلمة)، وخلقيتها توجّهاً إلى الآخر. وبهذا الجدل، تتحدّد (حضرة الابتداء) الأولية والبدئية. وفي هذا السياق، يُنعت (العماء) بالسحاب الرقيق، ما فوقه هواء، وما تحته ماء؛ فيظهوره يتجسّد التقيد، وبخفائه يتعالى الإطلاق. إلا أن المقصود من المظهرية الأولية هو (الجمع الإطلاقي الأحدي)، ويسميه القنوني التفصيلات (الاستعدادية الجميلة)؛ إنه أقوى استعداد خالق لأكمل تناسب، ولأعلى (وجود على الشاكلة). يقول القنوني: "فالتناسب يستدعي ظهور حكم الجمع الأحدي الأسمائي الإلهي المذكور من قبل، فيسمّى ذلك الظهور في مرتبة تلك الحقيقة الكونية (أي حقيقة كانت من حقائق الممكنات) وجوداً معيناً يلزمه البقاء، حسب التناسب المبقى صورة الاجتماع المستلزم ظهور حكم الجمع الأحدي المذكور. ولكن بموجب حكم المرتبة، التي حصل فيها ذلك الاجتماع إمّا بين الأجزاء، وإمّا بين جملة من الحقائق، حتى ظهر، بوساطة ذلك الاجتماع، سرّ التجلي الجمعي المذكور، كظهور السواد في حال اجتماع الزاج والعفص والماء، وظهور العناصر باجتماع حقائقها الأربع، التي هي الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليباس، ووقوع ذلك الاجتماع، أولاً، في مراتب كلية، كون الاجتماع واقعاً بين حقائق غيبية، فيقال لصورة ذلك الاجتماع، وما ظهر به من سرّ التجلي الوجودي المذكور؛ ماء ونار، وهواء وأرض. ويُقال لما وقع من صورة الاجتماع، في المراتب التالية لهذه الكلية؛ معدن، ونبات، وحيوان. وكلّما تنزّلت صور الاجتماع في المراتب الجزئية، وبرزت أحكام الكثرة المتفرعة عن الحكم الأحدي، انتشت الأسماء، والأحوال، والكيفيات، واختلفت التشخيصات لاختلاف صور الاجتماعات"²³.

إنّ الظهور الأولي هو الخاصّ بالجمع الأحدي الأسمائي، وهو أعلى تركيب جمعي، وأقرب مغاير مجسّد لحقيقة الوجود الحقاني؛ لأنّ سرّ التجلي الجمعي في الالتئام بين الحقائق المجمّلة والمفصّلة. وينتج من هذا تراتب بين الاجتماعات، من الغيبي إلى الشهادي. إضافةً إلى أنّ سرّ التجلي بظهور الاجتماعات بمراتبها، ما يضعنا أمام نوعين من المماثلة؛ الكاملة والناقصة؛ فالأولى كاملة ومجسّدة لحكم الوحدة الحقيقية، والثانية مجزأة ومجسّدة لصور الكثرة النسبية؛ لأنّ مصيرها بحدّ معاني الأسماء، واستحضار دلالاتها في صور رتيبة. والنتيجة الثانية من هذا في كيفية تدبير الاختلاف في وحدة، أو اجتماع أوسع؛ لأنّ الاختلاف الأصلي هو في

²³ المصدر نفسه، ص ص 48-49.

حقل الأسماء، وبفعل التدبير يتجمّع هذا المختلّف ويتألّف، وبالتجليات يتشكّل انتشاء الاجتماع بفتق الوحدة وانبثاقها. فهل الأمر يتعلّق بكيفيات انتشاء حقيقة الجمع الأحدي؛ في المثل، والضد، والخلاف، وفي كيفيات تمثّل التنزّلات الإلهية؟ وهل هذا القابل للتلوين المثلي، والضدي، والخلافي، هو الفسحة الأقرب إلى الغيب أم هو مفتاحه؟ فإذا كانت الفسحة تشخيصاً واستحضاراً لسرّ التجلي، فهل هذا المفتاح قابل للمعرفة بمرتبته، أو بانبساطه في المراتب؟ وهل مفتاحيته هي في قوته على الانبساط في المثل، والضد، والخلاف؟



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com